Artículo extraído de la revista italiana: **Sodalitium**, nº 47, pág. 28. Título original: *II Papa del Concilio" XXII puntata: "La lotta per il Concilio durante la preparazione": Giovanni XXIII, Tra Bea e Ottaviani.*
Autor: P. Francesco Ricossa.
Fecha: **mayo 1998.** Traducido al español. Pág. web: www.sodalitium.it
email: info@sodalitium.it

"EL PAPA DEL CONCILIO"

Vigésimo segundo episodio: La lucha por el Concilio durante la preparación": JUAN XXIII, ENTRE BEA Y OTTAVIANI

por el P. Francesco Ricossa

En este episodio, continuamos la historia de la "lucha por el Concilio durante la preparación", una lucha que tuvo lugar entre los "teólogos romanos", liderados emblemáticamente por el cardenal Ottaviani (de la Comisión Teológica) y los "teólogos ecumenistas" representados por el cardenal Bea (del Secretariado para la Unidad de los Cristianos). Tras analizar los documentos "menores", llegamos a los principales esquemas preparados por la Comisión Teológica y combatidos por el *Secretariado para la Unidad de los Cristianos*.

Así es como Joseph Komonchak ([1]) plantea el estado de la cuestión: "Esta relación generalmente **gélida** [entre la Comisión Teológica y el Secretariado] se enfrió aún más en dos cuestiones centrales para la determinación del propósito del concilio, sobre las cuales ambos cuerpos entraron en un **conflicto abierto, que prefiguró el drama del primer período del concilio**. El primero se refería a la recepción y comunicación de la palabra de Dios, el segundo a la naturaleza y misión de la Iglesia. Sobre estas grandes cuestiones, ambos cuerpos prepararon **textos completamente diferentes** con procesos distintos; y en el fondo, existían presuposiciones completamente distintas sobre la naturaleza y el propósito del concilio. En ningún otro momento fue tan claro que la historia de la fase preparatoria no fue solo un tira y afloja institucional, sino también una lucha por la definición de la naturaleza y misión de la iglesia en el mundo moderno".

El primer conflicto: el esquema sobre las "fuentes de la Revelación" ([2]).

Es bien sabido que el modernismo a principios de siglo nació y se extendió especialmente en los campos bíblico y exegético. El neomodernismo siguió el mismo camino. Se suponía que la Comisión Teológica le bloquearía el paso. El plan fue confiado a Monseñor Garofalo. "Los dos principales centros de estudios bíblicos [progresistas] de la época, el Pontificio Instituto Bíblico y la *École Bíblique* de Jerusalén, no estaban representados en la comisión teológica y no había exégetas alemanes. Cuando la subcomisión estaba a punto de comenzar su trabajo, Garofalo solicitó que se añadieran E. Vogt y P. Benoit (...) como consultores, pero Ottaviani le comunicó a Tromp que la decisión la tomarían los cardenales del Santo Oficio (...). El nombramiento de Vogt no se produjo hasta el 1 de marzo [de 1961; los trabajos comenzaron en octubre de 1960] **como muestra de la confianza del Papa en el Instituto Bíblico**; Benoit nunca fue nombrado debido a la hostilidad del Santo Oficio hacia él (...)" (pág. 293, nº 400). El esquema se basaba, por lo tanto, en sólidos fundamentos tradicionales, basados en los *votos* de los obispos, en el de la Congregación para los Seminarios (que "describió el abuso de la idea de género literario por parte de los católicos, indebidamente influenciados por los estudios protestantes y la *Formgeschichte*, que cuestionaban la historicidad de los Evangelios hasta el punto de temer un retorno al modernismo") (pág. 292, nº 397) y en el del Santo Oficio ("la necesidad de la tradición como segunda fuente indispensable para conocer las verdades que no se encuentran en la Escritura", pág. 292). Sobre estos dos puntos

(la historicidad de los Evangelios y la necesidad de la Tradición) se produjeron los principales enfrentamientos entre la Comisión Teológica de Ottaviani y el Secretariado de Bea.

El cardenal Ottaviani

A) Escritura y Tradición. En la segunda mitad de la década de 1950, surgió un debate entre los teólogos católicos sobre la cuestión, **delicada desde un punto de vista ecuménico**, de la *suficiencia material* de la Escritura, es decir, si toda la revelación está contenida de alguna manera en la Escritura o si existen algunas verdades reveladas que se encuentran únicamente en la tradición. Este punto retornó en parte a la interpretación del decreto pertinente del Concilio de Trento ([3]), que, según algunos teólogos, había zanjado la cuestión definitivamente, mientras que para otros la había dejado abierta [Geiselmann, Beumer, Congar] (págs. 293-294). El esquema de la Comisión Teológica condenó abiertamente la tesis de Congar: "La Sagrada Escritura no es la única fuente de Revelación contenida en el Depósito de la Fe. De hecho, además de la Divina Tradición con la que se explica la Sagrada Escritura, existe también la Divina Tradición de verdades que no están contenidas en la Sagrada Escritura" (pág. 294). El Secretariado de Bea reaccionó a este texto con ocho votos elaborados por J. Feiner (con la única opinión disidente de C. Boyer), que "representan **un repudio formal** del

espíritu y las posiciones del esquema *De fontibus* de la Comisión Teológica" (pág. 296). Según Bea, "la cuestión seguía siendo controvertida" a pesar del decreto del Concilio de Trento. Por lo tanto, el Concilio Vaticano II tuvo que evitar condenar la opinión según la cual todas las verdades reveladas estaban contenidas únicamente en la Escritura. La Tradición no debía presentarse como una fuente independiente de la Escritura, sino "como un proceso vivo mediante el cual el Espíritu guía a la Iglesia" (pág. 296). ¿Cómo podía la Secretaría abordar un texto ya preparado por otra Comisión? Era obvio: institucionalmente, debía "tratar el tema desde una perspectiva ecuménica" (pág. 295) y no ofender a los protestantes, para quienes solo existe la Escritura. ¡Incluso a costa de contradecir el Concilio de Trento!

B) La interpretación bíblica y los géneros literarios. La Comisión Teológica también pretendía condenar las "opiniones erróneas o imprudentes" sobre la historicidad de los Evangelios "que se difundían" en las escuelas católicas (pág. 297). Estaba claro de quién se hablaba, debido a la violenta controversia que estalló tras un artículo de Monseñor Antonino Romeo ([4]) en la revista *Divinitas*. Ya hablé de este emblemático episodio en un episodio anterior ([5]); vuelvo a ello ahora, ampliando los testimonios de Spadafora y Schmidt ya citados sobre la presentación de los hechos por Komonchak, quien los sitúa en el contexto de la preparación para el Concilio Vaticano II. Según Komonchak, Romeo "atacó al propio Instituto Bíblico por haber abandonado las posiciones del magisterio y por haberse convertido, en la práctica, en partícipe de lo que la intransigencia de Romeo consideraba una vasta campaña para sustituir la fe de la Iglesia por una nueva concepción del cristianismo inspirada en Teilhard de Chardin e imbuida de la masonería" (pág. 297-298). En realidad, la intervención de Romeo no fue una sorpresa... Recuerdo que pretendía responder a un artículo del padre jesuita Alonso Schöchel (*¿Hacia dónde va la exégesis católica?*, en *La Civiltà Cattolica*, 3 de septiembre de 1960) del Instituto Bíblico, y reaccionaba a los errores ampliamente difundidos por exégetas de esa institución, como los padres Lyonnet y Zerwick. "La respuesta del Instituto Bíblico fue inmediata y contundente", con un artículo de réplica titulado "*Pontificium Institution Biblicum et recens libellus R.mi D.ni A. Romeo*". Ante las graves acusaciones y contraacusaciones entre el Instituto Bíblico y Monseñor Romeo (cuya persona implicaba a la Universidad Lateranense de Monseñor Piolanti y a la Congregación de Seminarios de Monseñor Pizzardo), ¿cuál fue la reacción de las autoridades eclesiásticas? Es muy diferente, cabe decirlo, si consideramos el Santo Oficio o a Juan XXIII. En cuanto al Santo Oficio, comenzó prohibiendo la difusión de ambos artículos (el de Romeo y la respuesta del Instituto Bíblico). La decisión, aparentemente equidistante, del

Santo Oficio fue, en realidad, favorable a Romeo, como observó con amargura el rector del Instituto Bíblico, el padre Vogt: "El artículo de monseñor Romeo, desde su publicación, se distribuyó ampliamente durante siete semanas con total libertad. Sin embargo, en cuanto publicamos una simple corrección, se prohibió la venta de los respectivos extractos (es cierto, por ambas partes). Pero posteriormente se publicaron otros artículos violentos contra nosotros, y esto sin ningún impedimento. No respondimos para no caer al mismo nivel (sic), evitar una controversia formal y **no exponernos a una nueva prohibición**" (pág. 298, nº 416). Poco después, el Santo Oficio publicó un texto que se interpretó generalmente como su respuesta a la controversia. El *monitum*, publicado el 20 de junio de 1961, criticaba a quienes cuestionaban la historicidad de las Escrituras e instaba a los católicos a seguir el magisterio en la interpretación de la Biblia. Cinco días después se anunció la inclusión del libro de Jean Steinmann, *La vie de Jésus*, en el Índice. La campaña continuó durante los meses siguientes. [El cardenal] Ruffini entró en la polémica públicamente con un artículo en *L'Osservatore Romano* [del 24 de agosto de 1961: *Géneros literarios e hipótesis de trabajo en los estudios bíblicos recientes*], criticando, de una manera que parecía repudiar el *Divino afflante Spintu* [tal como lo interpretaron arbitrariamente los neomodernistas], la referencia a los géneros literarios en la interpretación de la Biblia... (pág. 299). Los defensores de la ortodoxia también intentaron expulsar de la docencia a los exégetas neomodernistas denunciados por Romeo; en 1962, lograron la destitución de los jesuitas Lyonnet y Zerwick, mientras que el cardenal Ottaviani solicitó sin éxito al cardenal Spellman la expulsión de otro exégeta denunciado por Romeo, Myles M. Bourke, del seminario de Nueva York.

¿Cuál fue la actitud de Juan XXIII ante el caso abierto por el artículo del arzobispo Romeo? Ya hemos informado, en el episodio XII, sobre las duras palabras de Roncalli contra Romeo y Spadafora. Juan XXIII "había telefoneado al editor de *La Civiltà Cattolica* para informarle a él y al rector del Instituto Bíblico que había leído el artículo de Romeo con "**pesar y disgusto**". El 2 de marzo, *L'Osservatore Romano* anunció que E. Vogt, rector del Pontificio Instituto Bíblico, había sido nombrado miembro de la Comisión Teológica"; el propio Vogt interpretó la acción del Papa como "*showing that His confidence in the Biblical was unshaken"* [una demostración de su inquebrantable confianza en el Instituto Bíblico] (carta a R. Murphy del 25 de marzo de 1961). Tromp anotó en su diario (1-2 de febrero de 1961) que ni Ottaviani ni él sabían nada sobre la nominación y que Felici le había explicado que Vogt había sido nominado por expreso deseo del Papa (pág. 299 y nº 419). El protegido del Cardenal Spellman adoptó la misma actitud:

"Un año después [de la solicitud de destitución del Cardenal Ottaviani], a pesar de las objeciones del Delegado Apostólico, la Congregación para Seminarios y Universidades y el Santo Oficio, Bourke fue nombrado mayordomo secreto del Papa" (pág. 300, nº 425). Sin embargo, incluso una persona cercana a Juan XXIII, Monseñor Dell'Acqua, admitió que los miembros de la Sociedad Bíblica fueron acusados de desviacionismo y de ser semiherejes "no sin razón" (aunque solo "en algunos aspectos" [nº 426]). Pero Roncalli no desmentía, en 1961, su carácter juvenil: recordemos el episodio de 1911, cuando, en nombre del obispo de Bérgamo, Don Roncalli tuvo que presentar un informe sobre la conferencia del Padre Mattiussi sobre la lucha contra el modernismo ([6]). Si por Romeo, en 1961, sintió "disgusto", por Mattiussi, en 1911, sintió "repugnancia"; la defensa de la fe, la denuncia del error, la condena de los que yerran, ¡siempre ha disgustado y repelido a Angelo Giuseppe Roncalli!

Y, sin embargo, el asunto en cuestión era muy serio: ¡la veracidad misma de las Sagradas Escrituras! El plan preparado por la Comisión Teológica, que "estaba claramente alineado con un lado de la controversia pública" (pág. 302), concretamente con Monseñor Romeo, "condena claramente los errores que, de cualquier manera y por cualquier motivo, niegan o debilitan la verdad objetiva de los acontecimientos de la vida de Cristo. (...). Sobre la enseñanza de Cristo, el texto condena las opiniones según las cuales las palabras atribuidas por los evangelios a Cristo (...) no serían suyas o reflejarían la conciencia de la iglesia primitiva más que la mente y las palabras del propio Cristo." (pág. 301) ([7]). Sin embargo, ante la gravedad de la situación, Juan XXIII no solo no apoyó las iniciativas de la Comisión Teológica, sino que también permitió que el Secretariado para la Unidad de los Cristianos presentara, también en este asunto, un "contraesquema". "...El Secretariado para la Unidad de los Cristianos finalmente se sintió obligado, una vez que se dio cuenta de la total falta de sensibilidad ecuménica de la Comisión Teológica, a producir textos que representaban un desafío claro y explícito a las afirmaciones de la Comisión Teológica de competencia exclusiva sobre Doctrina" (págs. 304-305). De hecho, "la Comisión Teológica creía que el Secretariado para la Unidad de los Cristianos de Bea no tenía derecho a redactar esquemas" (pág. 291); el Secretariado demostró, con hechos, que sostenía puntos de vista completamente diferentes.

El segundo conflicto: el esquema sobre la Iglesia ([8])

Uno de los principales objetivos del Concilio Vaticano II era "completar la Constitución *De Ecclesia* del Vaticano I" (pág. 305). Al igual que *De*

fontibus, el texto sobre la Iglesia abordaba temas de gran interés ecuménico, pero también en este caso, la Comisión Teológica actuó con soberana independencia del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Todas las solicitudes del Secretariado para la Unidad Cristiana para la formación de una comisión mixta fueron rechazadas por Ottaviani y Tromp, ya que el Secretariado para la Unidad Cristiana no era una comisión, y una comisión mixta habría comprometido la independencia de la comisión teológica (pág. 307). Examinemos juntos los puntos de mayor conflicto.

A) Naturaleza y miembros de la Iglesia. El esquema de la Comisión Teológica reafirmó la enseñanza de Pío XII contra los errores contemporáneos: "Todo en los primeros párrafos tiene como objetivo preparar la conclusión del capítulo: la identificación de la Iglesia Católica con el cuerpo místico enseñado por Pío XII en *Mystici Corporis* y *Humani generis*"; "Solo la Iglesia Católica Romana fue legítimamente llamada Iglesia" (págs. 308-309). Sin embargo, como si la enseñanza de Pío XII no fuera vinculante, sino solo una opinión personal y obsoleta, el Secretariado de Bea había confiado a Mons. Jaeger ([9]) un "contraesquema" que insistía en el concepto del pueblo de Dios y sobre las "dimensiones invisibles de la Iglesia que, según los protestantes, son descuidadas por los católicos" (pág. 310). El diferente concepto de la Iglesia determina las diferentes posturas sobre quién es y quién no es miembro de ella ([10]). "Este tema fue objeto de gran atención en ambos órganos preparatorios. Tromp lo incluyó en su esquema *compendiosum* para las falsas interpretaciones de la *Mystici Corporis*, *'in primis in septentrionalibus'* [él mismo era holandés y *'*conocía a sus gallinas*'*].

Al mismo tiempo, el *Secretariado para la Unidad de los Cristianos* estableció una subcomisión para discutir la cuestión de la relación de los no católicos bautizados con la Iglesia: *'membra Ecclesise: quo sensu?'*. El tema se convirtió en tema de debate público cuando, poco después de la creación del *Secretariado para la Unidad de los Cristianos*, Bea comenzó a argumentar que, en virtud de su bautismo, los no católicos eran miembros del Cuerpo Místico. En su diario [a partir del 1 de octubre de 1960], Tromp anotó los discursos en los que Bea había expuesto esta tesis y discutido el problema con Ottaviani y Párente; **ambos recomendaron cautela, ya que se decía que las observaciones de Bea se acercaban a las opiniones del Papa Juan**. El tema fue debatido acaloradamente por ambos organismos preparatorios en las sesiones plenarias de febrero de 1961. (...) Bea observó que *Mystici Corporis* era demasiado genérica al expresar su posición y que el lenguaje bíblico y patrístico habría sido más útil" (pág. 311) ... ¡para eludir y enterrar la encíclica del Papa Pacelli! "Cuando, después de las reuniones de febrero, Willebrands renovó a Tromp la solicitud del *Secretariado*

para la Unidad de los Cristianos de una comisión conjunta con la comisión teológica para discutir este tema, Tromp expresó su *'*decepción*'* por la *'*propaganda*'* que Bea estaba haciendo para su *'*teoría altamente cuestionable*'*, mientras que sabía que ni Ottaviani ni Tromp podían abordar públicamente el tema con él" (pág. 312). En mayo, "Tromp se posicionó directamente en contra del enfoque de Bea y explicó que admitir que el 45% de los cristianos son verdaderamente miembros de la Iglesia habría dificultado la defensa del carácter ecuménico de Trento y el Vaticano I, habría requerido que obispos heréticos y cismáticos fueran invitados al Vaticano II y habría significado negar la unidad de la Iglesia y anular su pretensión de infalibilidad. Para Tromp, finalmente, el punto clave en juego en la cuestión de los miembros era la identificación del Cuerpo Místico con la Iglesia Católica Romana (pág. 312), una identificación afirmada por Pío XII. Y la misma preocupación expresó el cardenal Ottaviani, respondiendo al cardenal Bea durante la reunión de la comisión central que presidía Juan XXIII: "No se debe aceptar todo lo expuesto por el cardenal Bea, ya que algunas de sus afirmaciones son bastante peligrosas. Entiendo su celo, la gran huella de celo que posee, pues le fue confiado [¡por Juan XXIII!] el Secretariado para los no católicos, y hoy sin duda se asegurará de que la puerta esté más abierta para ellos en el concilio, pero no debemos exagerar, no debemos decir, como se dijo —y se observó con asombro— en cierta Conferencia [de Bea], que en cuanto alguien se bautiza, se convierte inmediatamente en miembro del Cuerpo Místico, aunque no sea miembro de la Iglesia. Esta afirmación es peligrosa (...). La Iglesia Católica y el Cuerpo Místico son idénticos" (pág. 313). Bea, sin embargo, sorteó el obstáculo de las encíclicas de Pío XII al representar a la Iglesia como "el cuerpo de los medios para obtener la gracia"; dado que existen medios de gracia (por ejemplo, los sacramentos) incluso fuera de la Iglesia Católica, Bea concluyó que los cristianos no católicos eran "miembros del Cuerpo de Cristo" y estaban en comunión, aunque imperfecta, con la Iglesia Católica (págs. 312-313). El discurso de Ottaviani, antes mencionado, enfatiza cómo la propia creación de una organización como el Secretariado, cuyo propósito era llegar a los no católicos (herejes, cismáticos, etc.), no podía evitar chocar con las exigencias de la defensa de la doctrina, exigencias que constituían el propósito de la Comisión Teológica, el Santo Oficio y la propia Iglesia.

B) Episcopado y primado romano. Si el Vaticano I había sido el Concilio que definió las cuestiones relativas al papado, el Vaticano II debía continuar la labor del Vaticano I definiendo la doctrina sobre el episcopado. No hubo dificultad para llegar a un acuerdo sobre la sacramentalidad del episcopado (pág. 316). "Surgieron problemas tanto en la comisión teológica

como entre ésta y la *Secretariado para la unidad de los Cristianos* sobre la cuestión del papel de los obispos en la Iglesia" y, más precisamente, al establecer "si el poder de jurisdicción también tenía su raíz en la ordenación o derivaba, en cambio, de la delegación papal (...). Mientras Congar y otros propusieron que el concilio no intentara definir el tema, que consideraban aún objeto de legítimo debate teológico, el capítulo de Schauf [en el esquema de la comisión teológica] defendió la doctrina, firmemente apoyada por Pío XII, de que los obispos recibían su autoridad jurisdiccional del Papa" (pág. 314).

Tromp, quien colaboró con Pío XII en la redacción de la encíclica *Mystici Corporis*, recordó que fue el propio Pío XII quien quiso que esta doctrina sobre el origen de la jurisdicción en los obispos se incluyera en la encíclica. En este sentido, también asistimos a un conflicto: por un lado, la mayoría de la Comisión Teológica (y un miembro del secretariado, Maccarone) defiende el magisterio ordinario de la Iglesia, reafirmado por Pío XII; por otro, la minoría teológica progresista y el secretariado de Bea se oponen a Pío XII y buscan renegociar lo que éste había establecido claramente. En la fase preparatoria, los progresistas se limitaron, en este caso, a intentar evitar una definición dogmática de la tesis a la que se oponían (cf. pág. 315); durante el Concilio lograrán invertir las posiciones, de modo que, también en esta cuestión**, la *Lumen Gentium* afirmará exactamente lo contrario de lo que Pío XII había enseñado** y el esquema de Schauf pretendía confirmar. No me extenderé más en el tema, al que el *Sodalitium* ha dedicado un estudio exhaustivo ([11]). Solo señalaré cómo se conecta con el de la colegialidad, que se convertirá en una de las mayores innovaciones del Concilio. En la fase preparatoria, la comisión teológica enseñó lo contrario de la colegialidad, es decir, que el cuerpo episcopal "solo podía ejercer esta autoridad [plena y suprema] de manera extraordinaria y con el permiso del papa" (págs. 315-316); las únicas voces tímidas a favor de un mayor poder para los obispos fueron las de Hermaniuk y Betti.

C) Iglesia y Estado. Libertad religiosa. Sobre este tema en particular, surgió un debate muy animado antes, durante y después del Concilio. Como hemos visto con más detalle ([12]), "la cuestión [de la libertad religiosa] había sido planteada por el Consejo Ecuménico de Iglesias, que consideraba **la enseñanza oficial de la Iglesia** como un serio impedimento para el diálogo y la cooperación ecuménicos" (pág. 316). Por lo tanto, Bea propuso presentar un plan para revocar "la enseñanza oficial de la Iglesia" de acuerdo con los deseos del Consejo Mundial de Iglesias. La Comisión Teológica tenía el objetivo opuesto. "La tarea de redactar el texto de la comisión teológica fue asignada a R. Gagnebet. Esta elección probablemente estuvo motivada por

el hecho de que solo dos años antes Gagnebet había sido el autor principal de un documento preparado por el Santo Oficio para condenar como erróneas una serie de proposiciones que buscaban resumir las opiniones de varios autores católicos —incluidos Jacques Maritain y John Courtney Murray— involucrados en una revisión de la doctrina moderna clásica sobre la Iglesia y el Estado. Parece que solo la muerte de Pío XII impidió su publicación" (pág. 316; véase también la nota 460). Después de describir las tesis del esquema preparatorio (pág. 317), Komonchak concluye: "El capítulo de la comisión teológica sobre la Iglesia y el Estado, por lo tanto, fue una reafirmación de la doctrina clásica que muchos católicos habían criticado desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Rechazó los argumentos comunes a muchos de ellos: que la "tesis" clásica reflejaba un momento del desarrollo político superado por el crecimiento de las democracias pluralistas modernas, que requería otra articulación de los principios fundamentales de la libertad e independencia de la Iglesia. Este capítulo del esquema *De Ecclesia* habría logrado el repudio de tales opiniones, frustradas en 1958 (pág. 318). Por su parte, el cardenal Bea encomendó a Monseñor De Smedt la tarea de preparar un esquema sobre la libertad religiosa: "Toda persona tenía derecho a la libertad religiosa, que regía los actos públicos y privados, y que el Estado debía reconocer y defender" (pág. 319). La novedad de la doctrina, en contraste con el magisterio de la Iglesia, provocó que incluso dentro del Secretariado se alzaran voces de disenso y condena: las de Charles Boyer, S.J., y E. Hanahoe, "quienes defendían la postura clásica" (pág. 318). "**Pero el 1 de febrero de 1962, el papa Juan comunicó a Bea que este esquema y el del pueblo judío podían ser enviados por el Secretariado para la Unidad Cristiana directamente a la Comisión Preparatoria Central, sin enviar nada a la comisión interventora**" (pág. 318, n. 464). Eludiendo así a la Comisión Teológica.

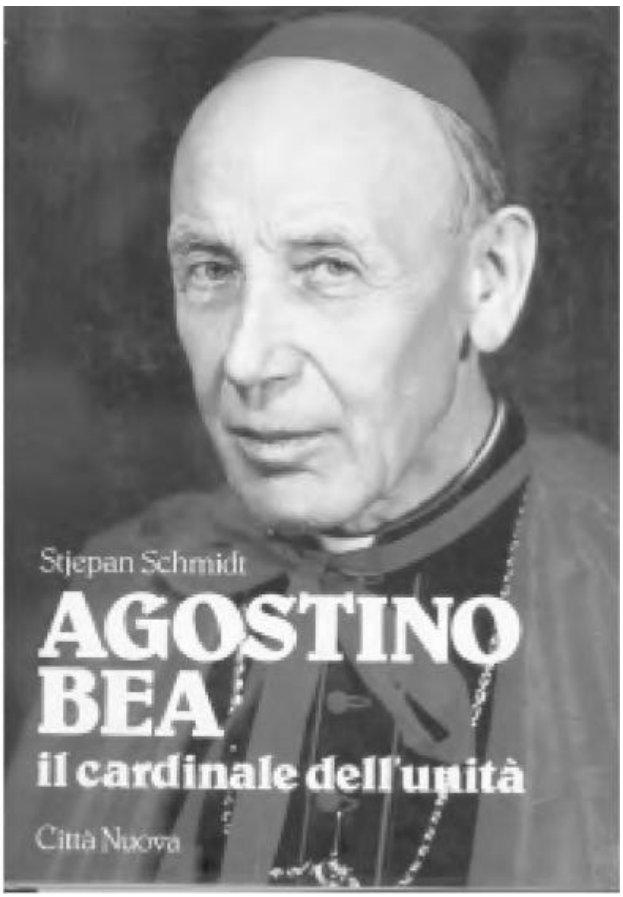
Los enfrentamientos continúan en la Comisión Central ([13])

Hasta este punto he examinado los puntos más importantes (y debatidos) de los diversos borradores elaborados por las comisiones preparatorias, con la única excepción de la comisión litúrgica, a cuyo trabajo dedicaré la próxima entrega. Sin embargo, los diversos borradores tuvieron que ser sometidos al escrutinio de la Comisión Central, presidida por el propio Juan XXIII, quien tuvo que aprobarlos, revisarlos y enmendarlos. Los enfrentamientos a distancia se convirtieron, en esta instancia superior, en enfrentamientos próximos.

Las actas de las reuniones de la Comisión Central revelan que sus debates se caracterizaron por una gran libertad, lo que significa, para nuestro Komonchak, que sus miembros no dudaron en criticar abiertamente (...) los textos preparados por las comisiones preparatorias (...) (K., pág. 324). En la práctica, se formaron dos grupos dentro de la comisión: el progresista (Bea, "Alfrink, Döpfner, Frings, Hurley, König, Léger, Liénart, Máximos IV, Montini y Suenens"), que criticaba los esquemas "por su carácter negativo y defensivo" y "por el intento de cerrar cuestiones aún legítimamente discutibles", y el fiel al magisterio romano ("Browne, Lefebvre, Ottaviani, Ruffini, Siri"). Enfrentados directamente, los cardenales Bea y Ottaviani no dejaron de expresar públicamente sus diferencias. En cuanto al Esquema ***De fontibus revelationis***, "Bea criticó su carácter defensivo y su actitud restrictiva hacia la labor de los exegetas católicos"; era necesario rehacerlo con la colaboración del Instituto Biblico y los exegetas... ¡a quienes el esquema pretendía condenar! "Este esquema constitucional —dijo— dará poca satisfacción a los exegetas de hoy..." (S., pág. 390). Ottaviani interrumpió la intervención de Bea tres veces: el esquema era "una respuesta necesaria a los exegetas católicos que ponían en peligro la fe" (K., pág. 327). El resultado fue una revisión del texto, que, sin embargo, se mantuvo fiel al original. La comisión teológica defendió su texto con mayor firmeza en mayo-junio de 1962 respecto al esquema ***De ecclesia***. Los puntos en cuestión (la identidad entre el Cuerpo Místico y la Iglesia Católica, la cuestión de los miembros de la Iglesia, su estructura monárquica, la jurisdicción del obispo no por consagración sino por el Papa, etc.) eran incuestionables: "la Comisión Teológica, tras continuos debates, ha llegado a conclusiones de las que no puede en modo alguno retractarse" (pág. 334) ([14]). Pero Bea tampoco tenía intención de ceder, ya que "quedó claro desde entonces que un documento sobre la Iglesia ocuparía un lugar central en el Concilio. Cabe señalar que el cardenal apoyó desde ese momento tres ideas que caracterizan particularmente la constitución conciliar sobre la Iglesia [*Lumen Gentium*]: la importancia fundamental del tema de la *Iglesia*, el *Pueblo de Dios*; la pertenencia sustancial de todos los válidamente bautizados a la Iglesia; y el concepto de *Colegio Apostólico*, al que sucede el *Colegio Episcopal*" (S., pág. 384). En cuanto al primer punto, Bea insistió en oponerse a una presentación excesivamente jerárquica de la Iglesia. En cuanto al segundo, el borrador de la Comisión Teológica incluía un capítulo titulado "Sobre los miembros de la Iglesia militante y su necesidad de salvación". Este borrador apoyaba la doctrina de que solo quienes, regenerados por el bautismo, profesan la auténtica fe católica, reconocen la autoridad de la Iglesia y no están separados del organismo del Cuerpo Místico de Cristo por herejía, cisma o delitos graves,

son “verdaderos” miembros de la Iglesia. Todos los demás (y no solo los catecúmenos) están “ordenados” hacia la Iglesia mediante un “voto de Iglesia”, consciente o inconsciente; es decir, están movidos por un deseo consciente de pertenecer a la Iglesia o, al desconocer a Cristo y a la Iglesia, están dispuestos, de forma genérica, a cumplir la voluntad de Dios, su Creador” (S., pág. 385). Esta fue la doctrina de Pío XII en *Mystici Corporis* y *Humani generis*. Bea rechazó la consecuencia de estas encíclicas, “es decir, que los demás cristianos pertenecen a la Iglesia solo “por voto”. Ataca con firmeza esta última afirmación. (...) Esta doctrina ofende gravemente a otros cristianos. Y aquí el cardenal cita, sin nombrarlo [era Peter Brunner], la conferencia de un profesor luterano de teología dogmática, según la cual ningún cristiano puede comprender cómo Pío XII, con la doctrina sobre los límites de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo, pudo descuidar la eficacia salutífera de un bautismo válidamente conferido, considerándolo casi inexistente. No se puede comprender cómo el bautismo puede ser válido y, al mismo tiempo, ineficaz respecto a la incorporación salutífera a Cristo ([15]). Y el profesor concluye: “¿No significa esto, dogmáticamente hablando, despreciar un sacramento instituido por Cristo?” (S., pág. 385). En lugar de adherirse a Pío XII, Bea prefirió seguir la doctrina del luterano Brunner, que así se convirtió en doctrina “conciliar” en dos documentos: *Lumen gentium* y *Unitatis redintegratio*. Bea logró, como se mencionó, sortear el obstáculo: era “más prudente”, dijo, “evitar el término ‘miembros’ de la Iglesia” y “no debemos limitarnos al concepto de ‘Cuerpo Místico de Cristo’”.

Por otra parte, “los elementos por los cuales el hombre se constituye en miembro pleno de la Iglesia visible no constituyen una posesión exclusiva de los católicos. De hecho, muchos no católicos, incluso los bautizados, profesan la verdadera fe, aunque no completamente. Se someten a sus pastores según el ministerio que les parece legítimo...” (S., pág. 386) ([16]). Bea deduce de esto, en contra de las palabras explícitas de Pío XII, que “permanecen unidos al mismo Espíritu que es el alma del Cuerpo Místico de Cristo. Con razón, por lo tanto, son llamados nuestros hermanos, aunque separados, e hijos de la Iglesia, como los llama el Santo Padre [Juan XXIII] en la constitución [del Vaticano II] *Humanae salutis*” (ibidem). Hasta aquí, la demolición del esquema de la Comisión Teológica sobre la Iglesia. Pero Bea también había preparado un marco sobre el ecumenismo que abordaba la cuestión misma de la pertenencia de los no católicos a la Iglesia. Si están unidos con el Espíritu Santo, entonces “el Espíritu de Cristo no rechaza usar las comunidades separadas como medio de salvación” (S., pág. 387): *extra Ecclesia... ¡salus!*



El libro de Schmidt sobre el cardenal Bea

Finalmente llegamos al tercer punto eclesiológico propuesto por Bea en la Comisión Central: la colegialidad. El marco para la profesión de fe propuesto por la Comisión Teológica decía: "Él (Cristo) ha confiado [a la Iglesia] para que sea pastoreada por San Pedro, Príncipe de los Apóstoles, y por sus sucesores, los Romanos Pontífices". Bea propuso modificar la redacción para que dijera: "...a los Romanos Pontífices y a los obispos, sucesores de los Apóstoles" (S., pág. 387). Siempre que se utilizaba la expresión "a San Pedro y a sus sucesores" en el Esquema sobre la Iglesia, propuso sustituirla por "a San Pedro con los apóstoles" (S., pág. 388). Naturalmente, en la cuestión relacionada del "origen de la jurisdicción de los obispos", se opuso, por razones ecuménicas, a una definición de la doctrina de Pío XII (S. pág. 392). Respecto a los esquemas propuestos por otras Comisiones, fue "la conciencia ecuménica de la Comisión Preparatoria Central" (ibid.), oponiéndose a la doctrina de Santo Tomás (S., págs. 390-392), proponiendo la *communicatio in sacris* con los "ortodoxos" (S., pág. 394), facilitando los matrimonios mixtos (S., págs. 395-96), etc.

De los borradores preparados por el Secretariado, cinco llegaron a la Comisión Central: libertad religiosa, ecumenismo, oración por la unidad, la Palabra de Dios y los judíos. Este último, como ya hemos dicho, fue rechazado (provisionalmente), mientras que los dos anteriores fueron aprobados

con facilidad. El borrador sobre ecumenismo, que competía con el de la Comisión Doctrinal y otro de la Comisión de las Iglesias Orientales, recibió 30 votos a favor y 14 votos a favor con reservas (prácticamente los mismos votos que el borrador "teológico") (S., pág. 399). Así llegamos al esquema sobre libertad religiosa, que el Secretariado contrastó con el capítulo sobre "tolerancia religiosa" (17). A este respecto, "en una de las últimas sesiones de la Comisión Central, en junio de 1962, se produjo un nuevo y más intenso conflicto, incluso un choque frontal, entre ambos esquemas" (S., pág. 397). De hecho, "los textos de la comisión teológica y del secretariado para la unidad cristiana llegaron juntos a la comisión central, provocando la confrontación más dramática que experimentó dicho organismo. (...) Ottaviani atacó el plan del Secretariado para la Unidad de los Cristianos *utpote quse sapit fortissime infíuxum contactuum cum acatholicis* [porque estaba fuertemente influenciado por los contactos con los no católicos]. Tras ilustrar esta desafortunada tendencia, Ottaviani solicitó que la comisión central examinara únicamente su texto, añadiendo una observación final: no veía cómo el Secretariado para la Unidad de los Cristianos podía tener la competencia para proponer un texto sobre la Iglesia y el Estado. Bea, por su parte, negó enérgicamente que el texto hubiera excedido las competencias que le había asignado el Papa (...). El texto (...) fue una respuesta a las fundadas críticas a la postura de la Iglesia católica (...)" (K., págs. 319-320) presentadas por no católicos. (cf. S., pág. 398). Se abrió el debate: "No es difícil imaginar la tensión en la que se desarrolló la larga discusión" (las Actas pertinentes ocupan 54 folios) (S., ibíd.). Sometido a votación, el proyecto de Ottaviani obtuvo 19 votos a favor, 14 en contra y 28 a favor con reservas; el proyecto de Bea, 16 a favor, 11 en contra y 22 a favor con reservas: los miembros de la Comisión "estaban divididos, al igual que los dos órganos preparatorios" (K., pág. 319). Fue entonces cuando el cardenal Confalonieri, negando la tesis de Ottaviani sobre la superioridad de la Comisión Teológica (cf. K., n. 468), decidió remitir el asunto a Juan XXIII, quien, de acuerdo con los deseos de Bea (cf. K., pág. 319), decidió en julio crear una Comisión mixta especial presidida por Ciriaci y que incluía a Ottaviani, Bea, Tromp y Willebrands. Pero "la comisión papal especial nunca se reúne" (K., pág. 320): las "diferencias fundamentales" eran demasiado profundas entre quienes aceptaban plenamente las enseñanzas papales, que se oponían a la "nueva ley" establecida por la Ilustración y las Revoluciones, y quienes, siguiendo a Maritain y Courtney Murray, querían que el Concilio bautizara al liberalismo. Tras este estancamiento, el tema ya no debería discutirse en el Concilio (cf. S., pág. 399): en cambio, volvió a cobrar protagonismo con el triunfo de los liberales, consagrado por la *Dignitatis humame*.

Lo que está en juego: el Magisterio de la Iglesia

Komonchak intenta presentar la Comisión Teológica como un órgano tenazmente apegado a sus propias opiniones teológicas, hasta el punto de desdeñar por completo los puntos de vista ajenos. La realidad es diferente. De las abundantes citas que he hecho del propio Komonchak se ha desprendido en varias ocasiones cuál fue el punto central de la discusión entre los dos "partidos", liderados de hecho por Ottaviani y Bea. Para el primero, la doctrina propuesta era indiscutible, pues no hacía otra cosa que replantear el magisterio de la Iglesia, especialmente el de los dos últimos Concilios (Trento y Vaticano I) y el del último Papa, Pío XII. Era inconcebible cuestionar el magisterio ordinario del Papa. El frente contrario pretendía precisamente eso: negar cualquier valor obligatorio al magisterio ordinario ([18]): exigir lo contrario significaba, como hemos visto, querer "cerrar cuestiones que aún se discutían legítimamente". Sin embargo, tan solo doce años antes, en la encíclica *Humani generis*, Pío XII escribió:

"Es cierto que los pontífices generalmente dejan a los teólogos en libertad en aquellas cuestiones que, de diversas maneras, son objeto de discusión entre los eruditos más renombrados; pero la historia enseña que muchas cuestiones, que antes eran objeto de libre disputa, después ya no pudieron ser discutidas. Tampoco debe pensarse que las enseñanzas de las encíclicas no requieren, en sí mismas, nuestro asentimiento, con el pretexto de que los pontífices no ejercen la potestad de su magisterio supremo. De hecho, estas enseñanzas pertenecen al magisterio ordinario, del cual también son válidas las palabras:

> "Quien a vosotros os escucha, a mí me escucha" (Lc 10,16); y, en su mayor parte, lo que se propone e inculca en las encíclicas ya es, por otras razones, patrimonio de la doctrina católica. Si, pues, los sumos pontífices en sus actos emiten deliberadamente un juicio sobre un asunto que ha sido controvertido hasta ahora, es evidente para todos que esto... La cuestión es si, según la intención y la voluntad de los propios Pontífices, **ya no puede ser objeto de libre discusión entre teólogos** (EE, 719-720; DS 3885). Por lo tanto, los superiores eclesiásticos tuvieron que imponer a sus súbditos la doctrina episcopal de Pío XII bajo pena de pecado mortal ("honrando su conciencia de manera gravísima" EE 741).

¿Cómo podían Bea y compañía cuestionar lo que Pío XII acababa de declarar más allá de la libre discusión y, al mismo tiempo, apoyar doctrinas que el propio Pontífice había condenado? "La lucha durante la preparación"

del Concilio, por lo tanto, no fue una lucha legítima entre dos escuelas teológicas diferentes, sino una lucha terrible entre la ortodoxia católica de una y el neomodernismo de la otra.

¿Y Juan XXIII? ([19])

El lector se preguntará si me he olvidado de Juan XXIII por el camino. ¿Acaso no estoy escribiendo una biografía del "Papa del Concilio"? Precisamente. El análisis del Concilio (en este caso, de la primera sesión, la única dirigida por Roncalli) y de su preparación es central en la vida de Juan XXIII. Komonchak dedica un breve capítulo al papel de Juan XXIII en la preparación del Concilio. El juicio de nuestro autor es muy matizado. Según él, solo con el discurso inaugural del Concilio Juan XXIII se posicionó abiertamente a favor de la corriente innovadora ([20]). Antes de este momento, la postura de Juan XXIII seguía siendo, para Komonchak, oscura y ambigua. Oscura, porque "no está claro cuán de cerca siguió el Papa el trabajo de preparación mientras estaba en curso"; ambigua ([21]) porque, según nuestro autor, aún daba demasiado espacio a la Curia y a los teólogos conservadores, con el resultado de que el trabajo preparatorio del Concilio fue, en definitiva, fiel a la tradición: "solo la Comisión litúrgica y el Secretariado para la Unidad de los Cristianos parecen haber estado verdaderamente a la altura de la visión del Papa", mientras que, en las demás comisiones, hubo un "contraste entre la visión del Papa y la realización real" (K., pág. 374). Komonchak recuerda que "el Papa estaba rodeado de personas que o bien no comprendían sus intenciones o bien se oponían activamente a ellas" (pág. 375); pero ni siquiera esto explica la aquiescencia de Juan XXIII hacia los planes preparatorios conservadores (excepto el *De ordine morali* de la comisión teológica, que considera "demasiado duro y negativo", K. pág. 376, nº 629). "Parece que solo en la primavera de 1962 comenzó a escuchar con benevolencia las quejas y temores [de los cardenales y obispos progresistas] cuando le pidió a Suenens que elaborara un plan integral para integrar el material preparatorio" (pág. 379). ¿Cómo podemos explicar el "misterio" (K., pág. 378) de las acciones aparentemente conservadoras de Roncalli?

Hay dos posibles respuestas, y no son necesariamente mutuamente excluyentes. La primera es que Juan XXIII era menos progresista que personas como Suenens, Liénart, Frings, etc. (y eso no es mucho decir), y que se dejó arrastrar por esta corriente, ciertamente no contra su voluntad, sino más por ambición de elogio mundano que por una firme convicción doctrinal. La otra es que fue más astuto, prudente y, en última instancia, eficaz que los

modernistas de ultramar: la fortaleza de la Curia (y de la Iglesia) no podía ser arrebatada desde fuera, sino que debía ser traicionada desde dentro.

Cualesquiera que sean estas hipótesis, los hechos persisten, y son incriminatorios para Juan XXIII, ya en esta fase embrionaria del Concilio. Ya he señalado cómo "insistió en la distinción entre la preparación conciliar y la Curia" (K., pág. 375). Pero la responsabilidad más grave reside en la creación del Secretariado para la Unidad de los Cristianos y el respaldo dado a sus planes: "Creé el Secretariado para la Unidad de los Cristianos para perseguir mis celosas esperanzas ecuménicas y apoyé los esfuerzos de Bea por dotar a este organismo de amplias responsabilidades" (K., pág. 375). El Secretariado perseguía, institucionalmente, objetivos contrarios a los del Santo Oficio (y de la Iglesia); por lo tanto, el conflicto era inevitable. La Curia, que tuvo que soportar la creación del Secretariado, intentó mitigar su peligro potencial argumentando que no estaba autorizada a redactar borradores preparatorios para el Concilio: era un "Secretariado", no una "Comisión". La organización de Bea era vista simplemente como una "oficina de relaciones públicas" con los no católicos, carente de cualquier significado, función o alcance doctrinal. Esta interpretación, que minimizaba las facultades del Secretariado, no era arbitraria, como admiten tanto Komonchak como el secretario de Bea, el padre Schmidt. Veamos qué afirma este último. Ya he recordado cómo, inicialmente (13 de marzo de 1960), la nueva organización de Bea debía ser una "Comisión" (como las demás), mientras que dos semanas después Juan XXIII decidió llamarla "Secretariado". Los conservadores, como ya he dicho, pensaban en una degradación, mientras que Bea sabía que se trataba de una treta de Juan XXIII para darle mayor libertad de acción ([22]). Cuando el 5 de junio de 1960, con el Motu Proprio *Superno Dei nutu*, Juan XXIII estableció las Comisiones preparatorias, comenzaron los debates sobre el papel de este anómalo "Secretariado". En el *Motu Proprio*, "la descripción es muy escasa y bastante genérica, lo que posteriormente creará cierta ambigüedad respecto a la competencia del Secretariado para preparar los borradores para el Concilio" (S., pág. 349). Los miembros de la Comisión Teológica no tienen dudas al respecto: el P. Tromp (de la Comisión Teológica) le dijo al P. Willebrands (del Secretariado): "¿Qué quieres? Solo eres una oficina de información" (S., pág. 362, nº 18). Bea opinaba de forma muy distinta, contradiciendo a Tromp desde el inicio de los trabajos preparatorios en noviembre (cf. S., pág. 362). En junio de 1961, la "oficina de información" ya había preparado once trabajos ([23]). Esta exigente labor, añade Schmidt, se enfrenta, sin embargo, a un grave problema que el Secretariado afrontará repetidamente durante el período preparatorio y que no se

resolverá hasta el inicio del Concilio. El problema es el siguiente: ¿es competente el Secretariado para preparar borradores para presentarlos al Concilio? La cuestión se agrava aún más cuando no se trata de borradores de carácter puramente pastoral y práctico, sino doctrinal. El problema surge de la forma en que se presenta este órgano en el Motu Proprio *Superno Dei nutu*, que asigna al Secretariado, ante todo, la tarea de ayudar a otros cristianos a seguir la labor del Concilio. Es cierto que el documento también añade un propósito más general: ayudar a otros cristianos a encontrar más fácilmente el camino para alcanzar esa unidad "*que Jesucristo imploró en la víspera de su pasión*". Es fácil, sin embargo, ver que esta era una base bastante frágil para el exigente plan que el Secretariado se había fijado (S., pág. 364). Así, como admitió el propio P. Schmidt, las objeciones de los conservadores estaban bien fundadas... Pero Bea contaba, entre bastidores, con el apoyo de Juan XXIII. El futuro cardenal Willebrands afirma: Bea informó a Juan XXIII detalladamente de los planes del Secretariado y recibió la aprobación "sin impedimentos jurídicos" (ibíd.). En las audiencias del 16 y 17 de diciembre de 1961, Juan XXIII le reiteró a Bea que el hecho de ser únicamente un Secretariado no suponía una degradación:

> "El Cardenal Presidente del Secretariado —le dijo— tiene todas las facultades propias de su cargo, como cualquier otro Prefecto de la Sagrada Congregación, y no depende de ningún otro Dicasterio Romano" (págs. 364-365).

Cuando el 8 de marzo de 1962, Juan XXIII visitó la Secretaría en sesión plenaria (S., pág. 372), Bea presentó a Roncalli los informes y borradores de decretos preparados (pág. 373): "Esto presupone claramente la certeza de Bea de que, a juicio del Papa, la Secretaría es competente para preparar borradores para el Concilio" (S., pág. 365). Pero el paso decisivo, como ya he escrito, llegó después: "En la audiencia concedida al cardenal [Bea] el 1 de febrero de 1962, el Papa decidió que la Secretaría propusiera los borradores sobre libertad religiosa y el relativo a los judíos directamente a la Comisión Preparatoria Central, sin que interviniera ninguna otra comisión [en este caso, la teológica]" (S., pág. 374). Esta decisión del 1 de febrero de 1962 es extremadamente grave: Juan XXIII no solo contradijo la letra de la ley al favorecer al Secretariado (que es competencia del Papa), sino que también aprobó dos proyectos directamente opuestos a la doctrina de la Iglesia. Por lo tanto, el cardenal Ottaviani protestó en vano ante la Comisión Preparatoria Central, cuestionando duramente el derecho de Bea a presentar un proyecto sobre libertad religiosa (cf. págs. 365, 397-398). Al final del período preparatorio, por lo tanto, los resultados de los innovadores son en gran medida positivos y superan las expectativas más audaces. Ante

las dificultades, “un motivo de esperanza es el continuo apoyo brindado por el Papa Juan a la labor del Secretariado. (...)

> “El Papa [observó su secretario, Monseñor Capovilla] leyó atentamente los numerosos y frecuentes documentos de trabajo enviados por el Cardenal [Bea] **y halló en ellos plena conformidad con su línea magisterial y pastoral, en espíritu y letra, en la implementación del plan conciliar.** (...) Finalmente, he aquí un testimonio del propio Bea: (...) ‘Todo lo que hemos hecho hasta ahora ciertamente no habría podido lograrse sin la bendición, el constante apoyo, la válida ayuda y las oraciones de Su Santidad’ [Bea a Juan XXIII, marzo de 1962]. No es una frase ritual, y hemos tenido varias pruebas de ello también a lo largo de este capítulo. Es un indicio de esperanza para el futuro” (S., pág. 403).

Pero la esperanza de los innovadores es la angustia de todos los buenos católicos... La próxima entrega sobre el trabajo de la Comisión de Liturgia no cambiará el triste panorama de la situación.

Notas

1) J. KOMONCHAK, *La lotta per il concilio durante la preparazione*, in *Storia del concilio Vaticano II*, editado por Giuseppe Alberigo, Peeters/Il Mulino, Lovaina/Bolonia, 1995, vol. I, pág. 291. Con motivo de la publicación del segundo volumen de *Storia del concilio Vaticano II*, editado por Alberigo, L’Osservatore Romano del 13 de septiembre de 1997 publicó un artículo muy crítico, que acusaba esencialmente la labor del Instituto de Ciencias Religiosas de Bolonia de apoyo parcial al partido progresista y de falta de respeto a la Curia Romana. Sin duda, y esto no es sorprendente, el Instituto dirigido por Alberigo, arraigado en las posturas de Dossetti, presenta una historia del Concilio desde una perspectiva “progresista”. Este hecho, sin embargo, no menoscaba en absoluto el valor histórico y documental de los volúmenes en cuestión. Simplemente hay que distinguir entre las ideas personales de los autores y la objetividad de los hechos que presentan.

2) Ibídem, págs. 291-305. Las referencias a las páginas del capítulo se refieren al artículo de Komonchak.

3) “Y puesto que el Sínodo sabe que esta verdad y disciplina [de Cristo] está contenida en los libros escritos y en las tradiciones no escritas —que, recogidas por los apóstoles de la boca del mismo Cristo y por los mismos apóstoles, bajo la inspiración del Espíritu Santo, transmitidas, por

así decirlo, de mano en mano, han llegado hasta nosotros—, siguiendo el ejemplo de los Padres Ortodoxos, recibe y venera con igual piedad y reverencia todos los libros, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento (pues Dios es el autor de ambos), y también las tradiciones mismas, que conciernen a la fe y la moral, ya que las considera dictadas por el mismo Cristo oralmente o por el Espíritu Santo, y preservadas por sucesión continua en la Iglesia Católica" (Concilio de Trento, 8 de abril de 1546, sesión IV, Denz. 783).

4) Sobre Monseñor Romeo (1902-1979), véase la conmemoración de Monseñor Francesco Spadafora (discípulo de Romeo) en *La Palestra del Clero*, Rovigo, nº 21, 1979. Sobre la controversia entre Monseñor Romeo y el Pontificio Instituto Bíblico, Monseñor Spadafora escribe: "En 1960, tuvo un resultado favorable: los partidarios de las novedades fueron desautorizados y apartados de la docencia; pero en 1962, con el inicio del pontificado de Giovanni Battista Montini, todo volvió a empezar de cero, y de hecho todo empeoró". [Nótese el *desliz* de Spadafora: Pablo VI fue elegido en 1963]. Finalmente, es interesante notar que el Arzobispo Romeo admiraba al Arzobispo Benigni y su *Storia sociale della Chiesa*, como lo demuestra la entrada sobre *Antisemitismo* en la *Enciclopedia Cattolica*, editada por el Arzobispo Romeo.

5) *Sodalitium*, nº 34, págs. 7-9 (Parte XII: "El Papa Bueno" prepara el Concilio).

6) Cf. "*Il Papa del Concilio*", Parte 2: Roncalli y el Modernismo, en *Sodalitium*, nº 34, págs. 23, págs. 4-7

7) Precisamente esta tesis, condenada categóricamente en el esquema de la comisión teológica, es la que, en cambio, afirma la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaismo en el documento titulado *Sussidi per una corretta presentazione degli ebrei e dell'ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica* (24 de junio de 1985), punto IV, 1, a, documento elogiado por Juan Pablo II en su discurso del 31 de octubre de 1997 (cf. *Sodalitium*, n.º 46, pág. 33).

8) KOMONCHAK, *op. cit.*, págs. 305-321.

9) Sobre MONS. JAEGER, cf. "*Il Papa del Concilio*", 15.ª entrega: "*Anche gli ecumenisti preparano il Concilio",* en *Sodalitium*, nº 46, pág. 33. 37, págs. 5, 7-8, y 16.ª entrega: *II Segretariato per l'unione dei cristiani,* en *Sodalitium*, nº 38, pág. 7.

10) Sobre este tema, véase "*Il Papa del Concilio*", 16.ª entrega: "*II Segretariato per l'unione dei cristiani*", en *Sodalitium*, nº 38, págs. 9-11, y *Commento all'enciclica Ut unum sint*, en *Sodalitium*, nº 43, págs. 23-28.

11) DON FRANCESCO RICOSSA, *Le consacrazioni episcopali nella situazione attuale della Chiesa*, Centro Bibliotecario del *Sodalitium*, 1997, Verrua Savoia.

12) Cf. "*Il Papa del Concilio*", 20.ª entrega: *Giovanni XXIII inaugura Vecumenismo* en *Sodalitium*, nº 44, pág. 28.

13) KOMONCHAK, *op. cit.*, págs. 321-335. A partir de este capítulo, me basaré también en la obra del secretario del cardenal Bea: Stjepan Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unitá*, Città Nuova, Roma, 1987, págs. 382-403 (otra editorial reimprimió recientemente esta biografía del cardenal Bea). En el texto, las citas de Komonchak se indicarán con la letra K, las de Schmidt con la letra S.

14) En otra ocasión (esquema sobre el depósito de la fe) se afirmó: "Es evidente que la Comisión Teológica no puede estar mínimamente de acuerdo con la mayoría de la Comisión Central, y eso deja la grave responsabilidad de esto a la propia Comisión y a los Padres reunidos en Sínodo" (KOMONCHAK, pág. 332).

15) Es fácil responder al luterano Brunner y al menos definido Bea que no es Pío XII quien desprecia el bautismo, sino los protestantes quienes lo hacen al invalidarlo respecto a la incorporación a Cristo. Así como el apego al pecado mortal invalida el bautismo respecto a su efecto de justificación y la infusión de la gracia, el apego al cisma y la herejía invalida la incorporación a Cristo y a la Iglesia en los adultos. Solo permanece el carácter bautismal; pero este carácter indeleble también está presente en los condenados, a quienes nadie imagina incorporados a Cristo y a la Iglesia.

16) Bea sustituye los criterios objetivos expresados por Pío XII para la pertenencia a la Iglesia (profesar la verdadera fe, someterse a los pastores legítimos) por criterios subjetivos (profesar la propia fe, someterse a los pastores) que constituyen precisamente las razones por las que no se puede pertenecer a la Iglesia (profesión de fe errónea, sumisión a los pastores ilegítimos).

17) Sobre esta cuestión, ya he publicado el testimonio de Monseñor Lefebvre, miembro de la Comisión Preparatoria Central; véase "*Il Papa del Concilio*", 16.ª entrega: *Il Segretariato per l'unione dei cristiani,* en *Sodalitium*, nº 38, pág. 13-14.

18) Al presentar el borrador de *De deposito fidei*, la Comisión Teológica atacó al episcopado holandés, para el cual "la última y absoluta certeza que tenemos sobre la verdad de la fe es la definición extraordinaria de la Iglesia". "Estas afirmaciones no pueden ser ciertas", replicó la Comisión Teológica (KOMONCHAK, *op. cit., pág.* 331).

19) KOMONCHAK, *op. cit.*, pp. 373-379.

20) "Al declarar una vez más su desacuerdo con *los profetas de la desventura*, autorizó de antemano la severa crítica de los textos preparatorios que estaba a punto de ser formulada dramáticamente por los Padres Conciliares en el período inicial. Cualquier duda sobre la postura del Papa se disipó cuando intervino, en contra de las normas conciliares, para retirar de la agenda conciliar el esquema *De fontibus revealedis*, una de las piedras angulares de la visión del concilio de la comisión teológica" (KOMONCHAK, *op. cit.*, pág. 374).

21) "...Ciertas ambigüedades persisten en las acciones del propio Papa" (ibidem, pág. 375).

22) "*Il Papa del Concilio*", 16.ª entrega: *II Segretariato per l'unione dei cristiani*, en *Sodalitium*, nº 38, pág. 9; cf. SCHMIDT, *op. cit.*, pág. 348.

23) Fueron los siguientes: "las relaciones de los bautizados no católicos con la Iglesia católica; cómo promover, por un lado, la conversión de las personas y, por otro, la unidad con las comunidades [no católicas]; la estructura jerárquica de la Iglesia; el sacerdocio común de los fieles y la posición de los laicos en la Iglesia; la Palabra de Dios y su significado para la liturgia, la doctrina y la vida de la Iglesia; problemas litúrgicos; el problema de los matrimonios mixtos; cómo orar por la unidad de los cristianos; el problema ecuménico general y su importancia para la Iglesia (con especial referencia al Consejo Mundial de las Iglesias); finalmente, cuestiones relativas a los judíos" (SCHMIDT, *op. cit.*, pág. 363). Añádase el documento sobre la invitación de observadores al Concilio. Por lo tanto, hubo, en total, 11 subcomisiones. Posteriormente, se añadiría una para el tema de la *Tradición y la Sagrada Escritura* (ibid., nº 24).